مجمع اللغة العربية

دمشق

المؤتمر الثامــن

9 – 12 نوفمبر (تشرين الثاني) 2009

نحو رؤية معاصرة للتراث

أ. د. عبد السّلام المسدّي

التفكير اللساني في التراث العربي
نحو تصحيح منهجي

(نص البحث)

في البدء يتعيّن الإلماح لثلاث ملحوظات ستكون خارج عتبات البحث من حيث هو انتظام مكتف بنفسه مستقل بذاته. الأولى أن خطاب الدعوة قد رجانا المشاركة ببحث عن **"التفكير اللساني في التراث العربي"** ولكن الورقة المصاحبة للدعوة والتي تسرد **"محاور المؤتمر وعناوين البحوث"** قد ذكرت أن بحثنا مدرج في المحور الثاني الخاص بالتراث الاجتماعي والفكري وأن عنوانه هو **"التفكير اللساني في الحضارة العربية"** وهكذا حَلّ لفظ الحضارة في الصيغة الثانية محل لفظ التراث الوارد في الصيغة الأولى، فحصل ضرب من الموازاة لسنا ندري إن هو قرينة مماهاة أو تأرجُحُ البدائل، ولكننا سنغض الطرف عن الاحتمال الثاني لنبقيَ على ترادف الموازاة في فضائه الفسيح. الثانية أن اللجنة الموقرة التي تولت أمر تنظيم المؤتمر ألحت في خطاب تذكيريّ **"أن يتضمن البحث تعريفا وافيا بما قدّمه علماء اللغة العرب القدامى في مجال اللسانيات وما يمكن أن يقدمه العلماء العرب في الحاضر والمستقبل في هذا المجال"** ولئن كان الشق الأول من الطلب الكريم متوائما جدا مع نص الموضوع المقترَح أصلا فإن في الشق الثاني ما يَفيض على حدوده. الثالثة تخص توضيحا متحتما حول المصطلح الوارد أولا في صيغة النعت وهو **اللساني** (التفكير اللساني) والوارد ثانيا في الصيغة الاسمية وهو **اللسانيات**. ومن شائع المعرفة أن اللسانيات – بمنتهى التخصيص – علم حديث، وقصارى الجهد أن نعيد النظر في المواريث الإنسانية السالفة بمنظار مقولاته المستحدَثة، فليكن واضحا أن اللسانيات هي المعرفة التي تنكبّ على دراسة الظاهرة اللغوية بشكل شامل، نعني أنها تنطلق من تحليل الألسنة الطبيعية لسانا لسانا لتقف على القوانين العامة التي إذا صاغتها صَدَقت على سائر الألسنة البشرية، أو صلحت لتفصيل سمات المجموعات المتجانسة منها.

بناءً على ما سلف نحاول في هذا البحث أن نستجيب على وجه الدقة والتمحيص – ما وسعتنا الاستجابة وما تيسر لنا التدقيق – لما يدعو إليه

العنوان الذي اختير لمؤتمرنا الثامن هذا، لا في مداره الأساسي وهو مفهوم "التراث"، ولا في مساقه المنهجي الذي تضبطه عبارة "الرؤية المعاصرة" وإنما في تلك الكلمة الأولى الدالة في أصلها على الاتجاه والتي تتمحّض للظرفية المكانية، ولكنها – بحكم الحيثيات المنهجية الطارئة- جاءت تصادر على استحداث تصوّرٍ يختلف عن الشائع، وعلى إخصاب السائد في الموضوع المطروح، ألا وهي لفظة "نحوَ". وبناءً على هذا العزم ينطلق البحث من جملة من الأسئلة الافتراضية التي نعتقد بجزم أنها ثاوية وراء الصيغة المعروضة برمّتها "نحو رؤية معاصرة للتراث" : ما الذي سيحدد هذه الرؤية ؟ وهل هي معاصرة لنا نحن "هنا والآن" أم إن المعاصرة تتسع في الزمن للسنوات وربما العقود كما جرى به العُرف ؟ ثم هل التراث مفهوم كليّ شامل أم هو يتفصّل بحسب المجالات الكبرى لحقول العلوم والمعارف لا سيما ومحاور المؤتمر تغطي كل أضرب العلم ؟

إننا معنيون بالتراث في مفهومه الواسع، ولكن أيضا في دلالته النوعية بحكم المجال الذي نحاول الاجتهاد فيه وهو مجال التفكير اللغوي، ومن الصدف اللافتة أن مادة ذاك التفكير مبثوثة في حقول متعددة ومتباينة : من النحو والأدب، إلى علم الكلام وأصول الفقه والتفسير، إلى الفلسفة وعلم العمران. ولقد أوقفتنا العشرة الطويلة مع التراث، ومع كتابات جيل كامل من الذين اشتغلوا بكفاءة واقتدار في مجال التراث، على ملمح شديدِ الخصوصية مكين التأثير، هو الذي نروم اتخاذه جوهرا في بحثنا هذا، لمؤتمرنا هذا، تحت قباء موضوعنا هذا.

نريد أن نبيّن أن التعامل مع التراث قد حَكَمته حيثيات تاريخية جعلته أسيرًا في إحدى دائرتين ففاته الانسراح في دائرة ثالثة كان يمكن لها أن تحلق به عاليا. وهذا البعد الثالث يظل مخزونا قائما بالقوة، وقد آن الأوان أن نخرج

به إلى حيز الفعل. ولكن هذا التصور الذي نعرضه يستوجب التمهيد له بضرب من التأسيس التنظيري الخالص وهو ما سنسعى إليه.

إن العودة إلى التراث استطلاعًا فيه أو تثمينا له أو استلهامًا منه لَموضوعٌ يتجدّد منذ استيقظ الحسّ العربيّ على حتميّة نهوض حضاريّ مستأنَف، وتَجدُّده تمليه ضرورات ظرفيّة حينا وتستدعيه رؤى إستراتيجية حينا آخرَ. لذلك كثيرا مّا تتكرّر المضامين متلبّسة بلَبوسِ المستعاد، ولكنها قد تتجلى متحفزةَ الخطى على دروبٍ من الفكر لم يُعَبّدها أحدٌ.

إن خلوص المبتكَر الخلاّق من أمزاج المستأنَف المستعاد من بنات الأفكار مرهون بوعي استثنائي مدارُه التفريق الجليّ بين لحظات اعتبارية ثلاث يرسو خلالها الفكرُ النقديّ على مرافئ التراث ؛ وهو وعي لا يتحقق إلا متى تأسس على قبول المصادرة التالية : أننا فيه لا نحتكم فقط إلى الزمن الطبيعيّ المنجَز، ذاك الذي يسمّى الزمنَ الفيزيائيَّ وعلى محوره تتعاقب الحقب والوقائع ؛ ولا فقط إلى الزمن الاستشرافيّ حيث إسقاطُ ما مضى على ما هو حاضرٌ وما هو حاضرٌ على ما هو آتٍ، وإنما الاحتكامُ الإجرائيّ الفاعل هو إلى الزمن المنهجيّ، وهو زمن افتراضيّ، على معنى أنه غيرُ مقصود بذاته، لأن القصدَ فيه تمكين الفكر من توظيب عدسة الاستطلاع في جهاز المجهر الكشاف ؛ وها هي ذي اللحظات :

لحظة زمنية تاريخية، قلْ عنها هي اللحظة الحضارية لأنها في محاورة التراث تتغيّى الحقيقة الموضوعية نائية بنفسها عن الحقيقة الذاتيّة المكسوّة بستائر الوجدان ؛ من صميم تلك اللحظة ينبثق خطاب الاستقراء الذي يَحْكمه الشاهد وتشدّ مَآزرَهُ القرائن، هو الخطاب المُوَثق الذي إذا قامت به الأنا أشفقنا عليها من قسوة تغييب الذات، وإذا نهض به الآخرُ امتدحنا منه العدلَ والإنصاف ما اتسعت به السبيل إليهما. ولحظة ثقافية تغوص عميقا في هَمّ الثقافة ينظر فيها الرائي إلى التراث بامتلاءٍ كأنه الغيران على ما يملك، هي

لحظة تتألق معها نشوة الانتماء وينفث في مهجتها روحٌ متدفق يقارع الزيف ويرتق فلول الاستلاب، وعلى مدّ الذراع ينسج النولُ خطابَ النضال، يدافع بمهجة الاحتماء، ويذود بنقاء الحَميّات المتوهجة، هو الخطاب الذي لا تقوَى على تركيبه إلا الأنا الملتزمة. ولحظة نقدية واعية حيث التراث مادة للعلم به يُمسي ملكا شائعا بين بني الإنسان، فيتجافي سُموّا عن صراع الأنا مع الآخر، ولا تكاد اللحظة تطلّ حتى تجُبّ ما سواها جَبّا لأن مرماها نقدُ العلم من خلال تاريخ المنجَز فيه وتاريخ أخطائه، وفي رحم تلك اللحظة – وعلى مَهَل – يتخلق الخطاب المعرفي، ذاك الذي تؤلفه الأنا باسم ضمير الجمع فتزول فيه حواجز الأنساب والأعراق ومفاتن السلالات والألوان.

على مدى خمسة عقود، منذ الصدمة الفكرية الكبرى في الغرب التي علمت الناس أن الانقلاب في المنهج مرتبط بالانقلاب في التفكير ارتباطَ ضرورة : لا يتغير هذا إلا بتغير ذاك، وإذا تغير ذاك تعذر على هذا أن يظل على ما كان عليه، منذئذ بدأ العرب يراجعون صلتهم بالتراث، وكثير منهم أعادوا تقليب صفحاته فاستنبطوا أبعادا جديدة، وكشفوا عن ذخائرَ رمزية عليا، غير أنهم في معظم الأوقات ظلوا رُهناءَ اللحظتين الأولى والثانية، وكان لفعلهم ما يبرّره، فالأنا الجمعية التي ما زالت جراحها الاستعمارية يومئذ غضة كانت تجتهد في تبرئة موروثها من مسؤولية الجمود التاريخي.

اليوم حان الوقت أن نطلق سراح اللحظة الأخرى فنستأنف قراءة التراث باعتباره منجَزا إنسانيا مطلقا متناسين عند مساءلته تناسيا منهجيا كلا من اللحظة الزمنية التاريخية واللحظة الثقافية النضالية، باذلين الجهدَ كلّ الجهد للحظة المعرفية من حيث العلمُ بذاته ولذاته. إننا ما إن نلتزمُ بمنطق اللحظة المعرفية حتى نتبين بجلاء كيف أن القول بأن التراث العربي قد سبق اللسانيات إلى اكتشاف مقولاتها الأساسية هو قول لا يغني العلمَ ولا يُعِين على تقدّمه، فهو خطاب يندرج ضمن المناظرات الثقافية كما أسلفنا، وهو بسبب ذلك كلام يمكن

توظيفه حضاريا ويمكن استغلاله في المنازعات الجدلية ذات الحوافز الإيديولوجية، أما العلم من حيث هو علمٌ فلا شأن له به اللهم إلا إذا كنا ندوّن تاريخ المعارف على المستوى الإنساني الشامل. وفي كل الأحوال فإن العلوم اللغوية لا تتفاضل الأممُ فيها ولا الأحقاب التاريخية إلا بقدر جهود العلماء الأفذاذ في سَدّ الحاجة المعرفية الناشئة في زمانهم، ثم في القدرة على الارتقاء في موضوع علمهم من الإنجاز الفرديِّ إلى التحقق النوعيّ، ثم من التحقق النوعيّ إلى التجلي الكليّ وهو مدار تعريف اللسانيات كما سقناه في مطلع بحثنا آنفا.

إنّ اطّراد الظن عند الدّارسين اللّغويّين أنّ الحضارة العربيّة لم تنتج في مجال اللّغويّات سوى علمٍ تقنيّ مُنطلقُه وغايتُه نظامُ اللّغة العربيّة في حد ذاتها لا غير هو ظن ظالم، والواقع أنّه ليسَ من أمّةٍ فكّرت في قضايا الظّاهرة اللّغويّة عامّة وما قد يحركها من نواميسَ مختلفة إلاّ وقد انطلقتْ في بلورة ذلك من النّظر في لغتها النّوعيّة. وهذه الحقيقة تَصْدُقُ كذلك على أحدث التّيارات اللسانية العامّة في عصرنا الرّاهن. فالقضيّة إذن مردُّها قدرةُ أمّة من الأمم على تجاوز ضبط لغتها وتقنينها لإدراك مرتبة التّفكير المجرّد في شأن الكلام باعتباره ظاهرة بشريّة كونيّة تقتضي الفحصَ العقلانيّ بغية الكشف عن نواميسها الموحَّدة. والحضارةُ العربيّة قد أدركت تلك المرتبة : فكّر أعلامها في اللّغة العربيّة فاستنبطوا منظومتها الكلّيّة وحدّدوا فروع دراستها بتصنيفٍ لعلوم اللّغة وتبويبٍ لمحاور كلّ منها. فكان من ذلك جميعا تراثهم اللّغويّ في النحو والصرف والأصوات والبلاغة والعروض ؛ ولكنهم تطرّقوا إلى التّفكير في الكلام من حيث هو كلام. أي في الظاهرة اللّغويّة بصفة شاملة. ولئن ورد ذلك جزئيّا في منعطفات علوم اللّغة العربيّة وخاصّة عندما راحوا يبحثون عن الأصول المبدئية والمنهجية فإنهم دونوا ذلك في جداول تراثهم غير اللغوي أساسا، وما خلفوه لنا في هذا المضمار يكشف بوضوح تام أنهم ارتقوا في علمهم اللغوي من مستوى الكلام وهو الإنجاز الفردي، إلى مستوى اللسان

وهو التحقق النوعي وكان في مقامهم اللسان العربي، إلى مستوى اللغة من حيث هي ظاهرة إنسانية مطلقة تجسم مستوى التجلي الكليّ.

إن التراث العربي أثمر نظريّة شُموليّة في الظّاهرة اللّغويّة، ولعلّ ذلك ما كان إلاّ محصولا طبيعيّا لعَواملَ تنصبّ جميعا في ميزة الحضارة العربيّة التي اتّسمت قبل كلّ شيء بالمقوّم اللّفظيّ حتّى كاد تاريخ العربيّ يتطابق وتاريخَ سلطان اللّفظ في أمّته. ولم تكن معجزة الرّسول إليهم إلاّ من جنس حضارتهم في خصوصيّتها النّوعيّة. وهذا ما استقرّ لدى المفكّرين كمسلّمة مصادَرٍ عليها بإجماع. ولا يمكن أن نغفل في هذا المقام عمّا أثمره علم الكلام من انكباب على فحص الظّاهرة اللّغويّة. ورغم السّياق العقائديّ الذي اصطبغ به النّظر في الكلام، بل رغم المنظور الجدليّ الذي أحدثه تنازع الفِرق وخصام المذاهب فإنّ منافذ البحث فيه قد أفضت إلى تصوّرات لسانية على غايةَ من الدقّة، فضلا عن التّولّدات الفكريّة الخصيبة.

وكان للثقافة الأجنبية صنيعُها في هذا المخاض الفكريّ. فما أن استقرّت ركائز الإسلام حتّى تُرجمت كتب الأمم السّابقة وفيها كتب الفلسفة والمنطق والرّياضيّات. واختلطت بما كان معروفا من الثقافة عن المسلمين. وظهرت موجة من الاضطراب الفكريّ والاصطراع بين الآراء والمذاهب. فكان لا بد من مواجهة هذه المواريث الفكريّة والتّيّارات المذهبيّة والآراء السّياسيّة. ولا بد من حماية العقيدة الإسلاميّة ومحاربة الفِرق الضّالّة والمذاهب الإلحاديّة. فكان علم الكلام صخرةَ النّجاة وسلّم السّلام والأمان، فاتّسع نطاق هذا العلم، وتنوّعت موضوعاته وتعدّدت طُرقه ومناهجه على مرّ الزّمن واختلاف الدّول. وفي ضوء هذه المذاهب شاع الجدل والنّقاش وأُقيمت المناظرات. واشترك في ذلك العلماء والخلفاء والخاصّة والعامّة، واختلط العلم بالسّياسة، وكان يواكب هذه الموجةَ الفكريّة على اختلاف العصور فريقٌ من العلماء من ذوي البحث والنّظر ومن جهابذة الفكر والعقل اشتركوا جميعا في

الجدال ودخلوا حلبة المناظرة، ومنهم من أنشأ المقالات وأثار المسائل، ومنهم من جنح إلى التّأليف والتّصنيف، وسجّلوا آراءهم وأراء مُعارضيهم. وتكوّن من هذا وذاك ثروة فكريّة عريضة وتراث إسلاميّ واسع يُعتبر من أنفس ما في التّراث العربيّ وأغلاه. فالعرب بحكم مميّزات حضارتهم وبحكم اندراج نصّهم الدّينيّ في صلب هذه المميّزات قد دُعوا إلى تأمل اللغة وتدبّرها في نظامها وقُدسيّتها ومراتب إعجازها فأفضى بهم النّظرَ - لا إلى درْس شُموليّ كونيّ للّغة فحسب - بل قادهم النّظر أيضا إلى الكشف عن كثير من أسرارِ الظّاهرة اللسانية ممّا لم تَهتد إليه البشريّة إلاّ مؤخرا بفضل ازدهار علوم اللّسان منذ مطلع القرن العشرين.

وليس هذا الذي نقرِّره بدعة أو مَثارًا للغرابة. فالكلام ظاهرة طبيعيّة ومؤسّسة جماعيّة تُحرّكها نواميسُ قارّة في كلّيّاتها تُقارب القوانين الكونيّة. فَمَتَى تفرّغ لها الإنسان بمجهرِ العقل المجرّد اشتَقها من حقائقها. فَأنْ يَهتديَ العربُ إلى أخصّ خصائص الكلام بعدما تجمّعت لديهم مصادرُ المنهج النقدي وطرق البحث المنهجي فذلك أمر طبيعيّ. بل لعلّه يكون عجيبا أن تَعكف حضارة من الحضارات تَدرَّعت بسلطان العقل النقدي على ظاهرة اللّسان في ذاتها فلا تهتديَ إلى نفس المحصول من الخصائص والأسرار. ولعلّ الذي عاق الدّراسات عن استيعاب النّظريّة اللّغويّة في التّراث العربيّ فضلاً عن جِدّةِ مقولة الشّمول في اللسانيات وحداثتها إنما هو حاجز الاختصاص. فالّذين تناولوا دراسة الفلسفة الإسلامية، أو خَصّوا بعض الفلاسفة بالدّرس المستقلّ، لا يكادون يخصّون آراءهم في اللّغة بالجمع والتّحليل حتّى إنّ التّصانيف المركّزة على تاريخ الفكر العربيّ لم تشتمل ولو على الإشارة إلى الفكر اللّغويّ باعتباره دِعامة من دعائم التّفكير الحضاريّ جملة. كما أن المختصّين في اللّغة قلّما يَستنطقون غيرَ التّراث اللّغويّ ذاته في نحوه وصرفه وبلاغته وعلم معاجمه. فلا يكادون يتطرّقون إلى التّراث الفلسفيّ أو غيره إلا نادرا.

لقد أقام العرب منظومة معرفية متماسكة فاستقام العلم في تراثهم مؤسسة قائمة بنفسها تحكمها مرجعيات منهجية متواترة : أقاموا علما للعقيدة هو علم التوحيد فلما اكتمل أدخلوه تحت مجاهر الكشف التأمّليّ فسوّوا إليه فلسفة فانبثق علم الكلام، وأقاموا علما بدينهم هو علم الفقه ولما استوى ولجوا به دائرة الفحص النقدي بحثا عن قوانين استنطاق الأحكام من النص فظهر عندهم علم أصول الفقه، وشيدوا للغتهم علما يكشف عن أسرار بناها وسمّوه علمَ النحو، ولما تنامى واكتمل سلطوا عليه أشعة الاستكشاف فتولد لديهم علم أصول النحو. وتتالت على كتابة التاريخ عندهم قرون امتزج فيها علم التدوين بتجارب الأمم في بناء أنظمة الحكم، فكان لزاما بعد طول المخاض أن يدخل علمُ التاريخ مختبر الفحص النقدي ويغوص على نواميس الاجتماع الإنساني وقوانين معاشه، فانبثق علم العمران.

لا خلاف في أن التأريخ للفكر اللغوي المحض عند العرب يبدأ بالخليل بن أحمد الفراهيدي (170 هـ) ويكفينا على ذلك دليلا أنه استنبط الشكلَ الصّوريّ المجرّد الذي به حاول الإمساك برصيد اللغة من الألفاظ المتداوَلة، ثم اشتق شكلا صوريا ثانيا أحكم به آليات القول الشعريّ. ولكن تلميذه ورفيقه سيبويه (100 هـ - 180 هـ) هو الذي دوّن تفكيره بصيغة أكثر اكتمالا، وكان همّه وقفا على لسان العرب، وقد أتى في كتابه بما يدل على قدرة فائقة في التجريد الذهني بحيث تيسّر له استخلاصُ العامّ من الخاص، وتلك هي الملكة المتعيّنة في كل تفكير منهجيّ حول الظاهرة اللغوية أيّا كان اللسان الذي تتجسّد فيه.

ثم ارتقى هذا النمط من التفكير اللغويّ الذي حشرته الأعراف في خانة التفكير النحويّ إلى مرتبة عالية من التنظير المنهجي في ما سُمّيَ بأصول النحو كما سبق أن أشرنا، وهو ضرب من التأسيس الفلسفي يطابق نقدَ أسس المعرفة مما سيطلق عليه في العصر الحديث مصطلح إيبستيمية العلم اللغوي.

ولقد ازدان تاريخ التراث العربي بأربع علامات فارقة أثبت أصحابها ريادة في مجال أصول النحو، ويكفي من كان هاجسه – كشأننا هنا- تلمّسَ علمية التفكير اللغوي عند العرب الأوائل أن يعيد قراءة أربعة كتب لهؤلاء الأربعة أعلام ببصيرة جديدة مدارها استبيان كدّهم الذهني الخالص في سبيل تحويل الخاص إلى نوعي ثم تحويل النوعي إلى كلّي : الخصائص لابن جني (ت 392 هـ) – الصاحبي في فقه اللغة لأحمد بن فارس (تـ 395 هـ) لمع الأدلة في أصول النحو لأبي البركات الأنباري (513 – 577 هـ) كتاب الاقتراح في علم أصول النحو لجلال الدين السيوطي (849 – 911 هـ) ولئن تركّز النظر فيها جميعا على استنباط النواميس الخفية التي حَكَمت علم النحو انطلاقا من استكشاف القوانين التي تحْكم لغة العرب فإن آليات الاستقراء والاستنباط التي توسّل بها هؤلاء العلماء لمما يَصْلح كمبادئ عامة في تناول الظاهرة اللغوية عموما وهو مناط علم اللسان الحديث.

ولعل من أقرب الموارد التراثية إلى علوم العربية مصادر الأدب في ذاك المعنى المتسع الذي ظل يُنسب إلى الجاحظ (150 – 255 هـ) لا من حيث هو جمعٌ بين الجد والهزل كما تشاء أعرافنا المدرسية وإنما من حيث هو شمولٌ موسوعيّ يضيئه العقل برؤاه النقدية عبر التجريح والتعديل، وبناء على ذلك مُلئت كتب أبي عثمان تأملات في موضوع اللغة خارج حدودها النوعية، فجاءت فكَرا تعمّ الظاهرة الكلية ولا تخص اللسان النوعي، ولم تأت التأملات النظرية وقفا على "البيان والتبيين" ولكنها جاءت تحَلي كتاب الحيوان ولا سيما في مقدماته المسْهبة وتحلّى رسائله أيضا. وعلى منوال الجاحظ نسج أبو حيان التوحيدي (312 – 400 هـ) في المقابسات وكذلك في الإمتاع والمؤانسة. وكان المؤلف المشترك بينه وبين ابن مسكويه (320 – 401 هـ) والموسوم بالهوامل والشوامل تتويجا لفن الخواطر التي تسكَب في قوالب الحكمة باختزال أدائي غزير ينمّ عن اختزال في الدلالة والمقاصد.

وكانت للقرآن علومه وعلى رأسها التفسير الذي وجد أقطابُه أنفسَهم وجها لوجه أمام إشكالات عالقة بمسألة اللغة انطلاقا من الآية "وعلّم آدمَ الأسماءَ كلها" والآية : "وكلم الله موسى تكليما"" وآيات أخرى أكثرَ دقة وخفاءً. ولئن تعددت وجهات المفسرين بحيث التحم كل واحد منهم بتصوّر محدّد يخصّ تأوّلَ تفاصيل العقيدة وأحكام الدين فإنهم عكفوا جميعا على تفسير تلك الآيات من زاوية الظاهرة اللغوية الكلية لا من زاوية اللسان العربي المخصوص. وتناظر في هذا الأمر التفسير بالمأثور وعمدته "جامع البيان عن تأويل آي القرآن" لأبي جعفر الطبري (تـ 310 هـ) والتفسير بالعقل وأنموذجه "الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل" لأبي القاسم محمود الزمخشري (467 – 538 هـ) والتفسير على النهج الأشعري الذي هو المحصّلة التاريخية لثنائية النقل والعقل وشاهده الأوفى "التفسير الكبير" المسمّى أيضا "مفاتيح الغيب" لفخر الدين الرازي (543 – 606 هـ).

وأمسكت شجرة علوم القرآن بجذع البلاغة وأثمرت باللقاح الخلاق علم الإعجاز، ولم تزل مباحثه تترامى بين الرؤى التقديرية المتقاصية وتتآلف بين مقاصد الدلالة وتجليات العبارة حتى ظهر مَن جلاها في أرفع صورة وأوثقها فلم يكن إحكام كإحكامه، إنه مكتشف نظرية النظم عبد القاهر الجرجاني (تـ 471 هـ) مؤلف "دلائل الإعجاز في علم المعاني" و"أسرار البلاغة في علم البيان". ولئن كان همّه منصبا على تجليات لغة العرب التي عَرَج بها النص المقدس إلى سماء الإعجاز فإن تأملاته حول المعنى كيف ينشأ وكيف يتخلق وما الذي يكسوه حلة الكمال لتندرج ضمن الكليات اللسانية التي إذا قيلت وأحْكِمت صَدَقت على كل لغة بشرية بلا حصر ولا تقييد.

سيبدو طبيعيا جدا أن يساهم الفلاسفة في إجلاء حقائق الظاهرة اللغوية خارج سياج اللسان النوعي الذي هو في مقامنا لغة الضاد، فهم – أوّلا – قد استلهموا تراثا سابقا لم تتمّ صياغته من مناظير اللغة العربية ولا

حتى من منظار لغة ساميّة تعتمد آلية التوليد الاشتقاقي، وهم – ثانيا – قد كانوا يعالجون قضايا نظرية تتصل بالكون وبوجود الإنسان فيه فكان تفكيرهم وقفا على الكليات. ولكن هؤلاء الفلاسفة وهم يدلون بدلوهم في إغناء التفكير الفلسفي الإنساني قد كانوا محكومين بمرايا اللغة التي بها يفكرون ويتفلسفون ويدوّنون وهي اللسان العربي، ولكل لغة جدولها في تقسيم مفاصل الوجود كما نعلم ؛ وبهذا الاعتبار وردت في استطراداتهم تأملات أغنت الفكر اللغوي العربي غاية الإغناء. تشهد على ذلك مدوّنة أبي نصر الفارابي (260 – 339 هـ) من "كتاب الحروف" و"كتاب التنبيه على سبيل السعادة" و"إحصاء العلوم" إلى "كتاب الخطابة" و"شرح كتاب أرسطو طاليس في العبارة" وواصل الشيخ الرئيس ابن سينا (370 – 428 هـ) الدرب نفسه في عديد الرسائل التي وضعها وضعا من "أسباب حدوث الحروف" و"أحوال النفس" و"كتاب الحدود" إلى "عيون الحكمة" و"النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلاهية" وكانت زبدة تأملاته في موسوعته الكبرى "كتاب الشفاء" الذي اشتملت "الجملة الأولى" منه وهي الخاصة بالمنطق تسعة فنون، الأخيران منها خصّ بهما الخطابة والشعر. وسيتمّ تتويج جَهد الفلاسفة في موضوع الظاهرة اللغوية بما يستجيب لأشراط التفكير العلمي على يد ابن رشد (520 – 595 هـ) ولا سيما في "تفسير ما بعد الطبيعة".

ومن طريف ما حصل في هذا التراث العربي – وقد لا يكون حصل جنيسٌ له في أي ثقافة أخرى – ما تولّد في سياق منظومة الشريعة الإسلامية من مباحث تخص منهج استنباط الأحكام من مصادر التشريع، فكان أن ظهر علم أصول الفقه واختصِر اسمه في "علم الأصول" وأطلق على العالم به مصطلح الأصولي، ولئن صَلُحَ بيد علماء الدين معيارا لضبط الأحكام في صلب الشريعة الإسلامية انطلاقا من القرآن ومن السنة بشقيها القوليّ والفعليّ فإن الأسس النظرية التي تم استنباطها لمما يندرج ضمن الكليات لأنها ليست وقفا على اللسان العربي ؛ كمبحث العموم والخصوص ومبحث المجمل

والمفصّل، وما إلى ذلك. ولعل أجود ما صيغ في هذا الباب وأكمله – مما هو آخذ بأسباب اللغة وكشف نواميسها المتوارية – مصنف أبي حامد الغزالي (450 – 505 هـ) "المستصفى من علم الأصول" والذي يقف فيه الناظر على فكَر عجيبة إذا ما قيست بمعيار زمنها التاريخي وأزمانها المعرفية، ويكفيه ارتقاءً إلى سنم الموضوعية أنه جاء إلى القضية الشائكة المتصلة بأصل اللغة أتوقيف هي أم اصطلاح والتي استنزفت طاقات جمة من جهود الرواد على توالي الحقب فأنكر الجدل فيها بحجة ألا طائل من ورائها ولا منفعة. ولم يكن ابن حزم (384 – 456 هـ) أقلّ إبهارا لنا وهو يدوّن فيض تأمله في مدوّنته "الإحكام في أصول الأحكام" كما سنرى ذاك بعد حين.

فإن تعجَبْ من سبْق الريادة في مجال الفكر اللساني في التراث العربي فاعجَبْ من علم ازدهر في شموخ وعظمة ضمن مجال العقيدة يؤكد لنا علماء الأديان المقارنة بجزم أنه – على الشاكلة التي جاء عليها – فريدُ نوعه في تاريخ الثقافات الإنسانية، ألا وهو علم الكلام. وغيرُ مُجْدٍ تفسيرُ الأسباب، إذ الأبلغ والأجدى أن نسوق كيف تألق هذا العلم – في أحد تياراته- حتى أمسك بجماع حقائق الظاهرة اللغوية، وكان ذلك على يد القاضي أبي الحسن عبد الجبار (324 – 415 هـ) في مدوّنته التي وصلنا من أجزائها العشرين أربعة عشر غير متتابعة وضاعت الستة الباقية. ولكن من حسن حظ الباحث اللغوي أن الأجزاء التي فاضت بها قريحة عبد الجبار في مسائل التنظير اللساني ليست بين التي ضاعت، وهي الجزء الخامس الذي به خص "الفرق غير الإسلامية" والسابع وفيه تناول "خلق القرآن" والسادسَ عشرَ وبه عالج "إعجاز القرآن". إن ما استصفاه صاحب المغني من أدق دقائق اللغة من حيث هي ظاهرة كلية لا من حيث هي لسان العرب دون سائر الألسنة الطبيعية لو كتب له أن استجلِيَ أو ترجم منذ القرن التاسعَ عشرَ للميلاد وعَرفه علماء التفكير الإنساني الشامل لكان للسانيات بلا مِراء في النصف الأول من القرن العشرين شأن آخرُ وأيّ شأن.

ثم كان للعرب وللفكر الإنساني قاطبة مع التراث العربي موعدٌ آخرُ مع انجلاء الفكر الموضوعي الخالص بحيث لا سلطة فيه إلا للعقل العاقل الذي يقبض قبضا على حقائق اللغة تاركا وراءه ما شاع في كل الثقافات الإنسانية حول الظاهرة اللغوية من أساطير، أو غيبيات، أو أوهام يولدها جموح المعايير النسبية بين وجدانية وانطباعية، كان ذلك موعد الفكر الإنساني الشامل مع ابن خلدون (732 – 808 هـ) في مقدمته لكتاب العبر، وتجلت حقائق كانت مغمورة، من أشدها وأقواها تفصيل القول في الفارق بين الاكتساب اللغوي بالسليقة والاكتساب بالتعلم، وتفصيل القول في قوانين انسلاخ الألسنة بعضها من بعض وكيف تنبثق من اللغة الإعرابية لغات تستبدل بالإعراب صيغا من الربط ومن الانتظام التركيبي تؤدي ما يؤديه فتقوم مقامه.

هكذا نقف على عيون الفكَر التي مثلت لحمة النسيج التراثي وسَدَاه فأجازت لنا أن نتحدث من دائرة اللحظة المعرفية عن تفكير لساني عربي انبنى على فحص الظاهرة اللغوية، بمنهج موضوعي وبتصوّر علمي وبتجرّد ثقافي. لقد حسم روّاد التراث أمرَ حدّ اللغة بناءً على عرفيّة الاصطلاح مما سيعبّر عنه باعتباط العلامة اللغوية ولكنهم اتفقوا قبل ذلك على أن اللغة ظاهرة إنسانية تسير طبق قوانين تحْكمها من الداخل، وأن هذه القوانين ليست غيبا ولا سحرا ولا من تقلبات أهواء الناس كل واحد منهم على ما يهوى، وإنما هي نواميسُ يشتقها العقل ويصوغها الإنسان باللغة ذاتها التي يبحث عن نظامها الداخلي والتي لا تنفك تحيا وتتبدل. ولئن جال الفكر العربي طوّافا بالأبعاد المتعددة التي تمتدّ لها اللغة فأحاط وهو يحاول تعريفها بكل وظائفها فإنه قد اتخذ من التخاطب بمعناه التواصلي الدقيق جوهر كل التعريفات وأمّ كل الوظائف، وهذا ما يجعل القارئ المعاصر يعثر بتواتر رفيع النسبة على ربط الرصيد المعجمي في كل لغة بحسب حاجة أهلها للدّلالة.

على ذاك الأساس أقام روّاد الفكر النظري دلالة اللغة على مبدإ القصد فكشفوا مختلف تجلياته لرفع اللبس الحاصل بينه وبين الإرادة والاعتقاد، ومن ذلك خلصوا إلى فكرة العَقد بين المستعملين للغة الواحدة عند التداول ففتح لهم ذلك مسلكا لمعالجة تطور الألفاظ وتبدل معانيها من حيث هو عَقد جديد ينزرع داخل العقد القائم فيأتي عليه ناسخا إياه، وهداهم ذلك إلى الفصل الواضح بين استعمال اللغة والوعي بتاريخ دلالات ألفاظها. ومن شدة إدراكهم لأخص خصائص الكلام البشري أقاموا قانونا من التناسب العكسي بين معقولية الدلالة اللفظية وسعة اللغة في استيعاب تجربة الوجود، وهو ما يؤول إلى التناسب الطرديّ بين اعتباطية أي نظام علاميّ سيميائي وطاقته الدلالية، فكلما ثقلت لامنطقية العلاقة بين الدال والمدلول نزع النظام التواصلي إلى طاقته الدلالية القصوى وهي الخصيصة الأخص في أي نظام لغوي طبيعي.

ما كان لشيء من ذلك أن يتحقق للعرب لولا ملكة التجريد التي توسلوا بها لاستخراج النوعيّ من الفرديّ، ثم الكليّ من النوعيّ. أما إذا رمنا الشاهد الأوفى على هذا القانون المنهجي المطرد فسنعثر عليه داخل المنظومة القيمية العليا في جوهر الثقافة العربية، وقرينته الكبرى هي منزلة اللغة في نفوس أهلها. صحيح أن اللغة العربية قد كرمها الخالق بأن جعلها لسان الرسالة السماوية الخاتمة، وصحيح كذلك أنه اصطفاها ليصوغ بها الإعجاز الأدائيّ الذي تحدّى الإنسان فحمله على الإذعان والتسليم، ولكن ذلك لم يأت كي يدفع إلى الغرور أو ينفخ في مركزية الذات الثقافية، ولئن اختار الله أن يُثبت إعجازه عن طريق اللسان العربي فإنه ما كان يَعْزب عليه أن يُثْبته بأيّ لسان من الألسنة، وهنا تكمن المعجزة لو تفحّصناها بمرايا التصوّر الثقافي السابح بين أرجاء الحضارات الإنسانية.

إن العرب قد تخلصوا من عُقدة الآخَر فتخلّصوا بذلك من عقدة الذات اللغوية، وإن العرب قد أثبتوا بأن الحضارة السويّة ذاتَ الأعمدة الراسية في الأعماق هي التي إذا اكتملتْ تحرر أهلها من مركّبات الخوف على الذات، ولا سيما الذات الثقافية التي سُلطتها في اللغة. وما من حضارة تظل متحفّزة تتحرك بهاجس الذعر من الآخر وتندفع بغريزة العداء المفضية إلى مقولات الصراع والصدام والتّرهّب إلا وهي حضارة تفتقر في باطنها إلى عنصر جوهري يَرْأب تشقّقها الداخلي ويرمّم فلول معمارها الخارجي.

ليس هيّنا ولا يسيرا أن يرتقي الطّرح العربي إلى منزلة الظاهرة الكلية فيمسك بأرق ألياف العقلانية في المسألة اللغوية العامة فإذا به يقدم درسا في نسبيّة المرجعيات القيميّة، يوجهه إلى أساطين الحضارة اليونانية، وكم نحن في حاجة إلى إعادة إنتاج ذلك الدرس صوب أساطين الثقافات الكونية الراهنة متوسلين بمنطق العلم لا بمنطق البحث عن الإنصاف الثقافي.

فهذا ابن حزم – وهو الأديب، والمفسر، والقاضي، والمنظّر في باب أصول الفقه، والحريص على أن يكون عنوان مصنَّفه شاهدا على رؤيته الجامعة من "الإحكام في أصول الأحكام" – يقول : "وقد توهّم قوم في لغتهم أنها أفضل اللغات" وهو هنا يتلطف فلا يخصّص القومَ الذين يعنيهم، وهذا منه كياسة ليس إلاّ، لأنه يقصد أهل الدار من أبناء ثقافته العربية قطعا. ثم يستطرد شارحا مستدلا : "وهذا لا معنى له، لأن وجوه الفضل معروفة، وإنما هي بعمل أو اختصاص، ولا عمل للغة، ولا جاء نص في تفضيل لغة على لغة، وقد قال تعالي "وما أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إلاَّ بلسانِ قومِه ليبيّن لهم" وقال تعالي "فإنما يسَّرناه بلسانك لعلهم يتذكرون" فأخبر أنه لم يُنْزل القرآن بلغة العرب إلا ليفهم ذلك قومُه عليه السلام لا لغير ذلك".

ولكن ابن حزم يحوّل وجهة الإشكال فيخرج به من دائرة الثقافة المخصوصة – التي هي ثقافة الأنا بما أن صاحبنا ابنٌ لها – ويلج به الأفقَ

الإنساني الأرحب فيُطْلعنا على أن الوهم وهمٌ حضاريّ شائع، وأن الخطأ في هذا المجال لَمِمّا يرتكبه جهابذة الفكر البشريّ أحيانا، ذلك أن السبب الثاويَ هو معضلة الانسجام مع نسبيّة المرجعيّات القيميّة في تاريخ الإنسانية قاطبة. يقول ابن حزم : "وقد غلط في ذلك جالينوس فقال إن لغة اليونانيين أفضل اللغات لأن سائر اللغات إنما هي تشبه إما نُباح الكلب أو نقيق الضفادع". ولا يتردد ابن حزم في تقديم الدرس الذي به نخلق جنين الإنصاف الثقافي، وبه تتولد تقاليد الاختلاف الحضاري المِخْصاب : "وهذا جهلٌ لأن كلَّ سامع لغةٍ ليستْ لغتَه ولا يفهمها فهي عنده في النّصاب الذي ذَكر جالينوس ولا فرق".

ثم يلج ابن حزم بالمسألة إلى بؤرتها المركزية ليردّ على الذين قالوا "العربية أفضل اللغات لأنه بها نزل كلام الله تعالى" فيقدم الحجج النقلية والعقلية في استدلال ناصع مبين، ويجعل العربية والسريانية والعبرانية في مرتبة التساوي من حيث القيمة المطلقة، إذ بجميعها نزل من الله على رسله كلامه المقدّس.

لم يَبْلُغنا من تاريخ الثقافات أن أمّةً تخلّصت من عقدة الذات اللغوية بعد أن شيّدت صرح حضارتها كما بلغنا من شواهد التراث العربي، وإذا تعيّن علينا أن نتأوّل الأمر وأن نكشف عن سرّه المكنون فالسبيل أمامنا جليّة بمجرّد ارتداء المنظار النقدي المترجم عن بصيرة العقل الخالص.

لقد جاء النص المؤسّس – نصُّ القرآن الكريم – حاملا لآيات التحدي الإعجازيّ، وكلها واقعة على حد الصراط الفاصل بين دائرة الإيمان ودائرة الشرك، فالمخاطَب الأوفى لها هو الذي لم يدخل حرم العقيدة بعدُ. ولكن النص جاء حاملا لآيات أخرى لا تنضوي تحت طائلة التقييد، وإنما هي مطلقة متجاوزة. ففي معرض سرد البراهين الدالة على وجود الخالق قال تعالي : "ومن آياته خلقُ السماوات والأرض واختلافُ ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآياتٍ للعالمين" (الروم – 22 وقد قرأ حفص عن عاصم "العالمين" بكسر

اللام وقرأ ورش وقالون عن نافع بفتحها) فتعددُ اللغات هو في حد ذاته معجزة من معجزات الخالق لا يقلّ شأنها عن شأن خلق السماوات والأرض. وفي معرض إثبات أن الدين واقع وأن الوعد صادق يقول اللّه تعالى : "فوربّ السماء والأرض إنه لحقٌّ مثلما أنكم تنطقون" (الذاريات – 23) وهكذا يجعل النصّ المؤسّسُ اللغة حجَّة على الوجود، ولا تُدرك الحجّةُ إلا بأداة الإدراك التي هي العقل، وهنا مَكمن إيبستيميّة شاملة تتجاوز بخطًى فسيحة الإيبستيمة التي سيضعها بعد دهرٍ ديكارت حين يقتصر على جعل العقل – إذ يشتغل – حجّةً على الوجود دونما إجلاء للوسيط الأكبر الذي هو اللغة.

لا مهرب لأحد من القول بأن الحضارة العربية تأسست على النصّ وأن النص صيغ بلسان العرب، وأن اللغة العربية قد اكتسبت بذاك الصوغ فضلا خاصا. فلغة العرب ليست أفضل اللغات بالأصل والمنشأ بقدر ما هي أفضل اللغات بالاكتساب. فالمعجزة التي هي بأصل النشأة وبدء الخليقة إنما تكمن في أن الإنسان يتكلم، والمعجزة الأخرى التي هي أيضا بالمبدإ والمنشإ هي اختلاف البشر في ألسنتهم دونما تفاضل بين الآلات والأدوات.

وكل المعضلة هنا : هل الأفضلية – الفكرية والثقافية والحضارية – هي أفضلية بالمنشإ أم أفضلية بالاكتساب الطارئ ؟ تلك أمّ المعضلات، أجاب عنها بحصافة رائعة الفكر العربي وعجز عن الإجابة عنها بالأمس الفكر الآخر بحكم قُصور مُنْجَزه الحضاري، وما زال اليوم عاجزا عن الإجابة لفرط ما يتملكه الإجحاف ولفرط ما يستبد به من مجافاة الإنصاف الثقافي.

إن كانت هناك بأحد حاجة فهي حاجتنا نحن إلى اجتلاب نصّنا نستدعيه لأنفسنا، وهي أيضا حاجة الآخر أن يصغيَ معنا إلى درس العقلانية الثقافية كما صاغه نصّنا الماضي بنفسه : "إن اللغةَ يَسْقط أكثرُها ويَبْطل بسقوط دولة أهلها، ودخول غيرهم عليهم في مساكنهم، أو بنقلهم عن ديارهم واختلاطهم بغيرهم. فإنما يقيّدُ لغةَ الأمة وعلومَها وأخبارَها قوةُ دولتها ونشاطُ

أهلها وفراغُهم. وأما من تَلفت دولتُهم، وغَلب عليهم عدوُّهم، واشتغلوا بالخوف، والحاجة، والذل، وخدمة أعدائهم، فمضمونٌ منهم موت الخواطر. وربما كان ذلك سببا لذهاب لغتهم، ونسيان أنسابهم وأخبارهم، وبيُود علومهم. هذا موجود بالمشاهدة ومعلوم بالعقل ضرورة". لكأن ابن حزم في نصه هذا يحبّر بيانا باسم كل الثقافات الإنسانية في عصر العولمة قبل أوان العولمة، ثم يعرضه على الذين يدافعون عن أنفسهم خوفا من اجتياح التنميط النسقيّ المتفرّد، أو يعرضه على الذين ينسون مبادئ فلسفاتهم التنويرية الكبرى باسم العقلانية التي تَجْمُحُ بهم يوما على هواهم، وتنخذل بين أيديهم يوما آخر طوعا لمصالح اللحظة.

وسيأتي بعد ابن حزم عبد الرحمان بن خلدون فيغوصُ على أعماق الظواهر العمرانية، ويتخذ من الاختلاف الحضاري آلية لتفسير التاريخ، وسيرتقي بموضوعية الحياد الفكري إلى المرتبة التي تحقّق لمُنجَزِه العلمي أبعادَ التجاوز المعرفي التوّاق، وعلى يده سيتخلّق من أرحام علم التاريخ علمٌ وليدٌ هو علم الاجتماع. وسيدوّن في منظومته العجيبة ما به نستشرف قانونَ الدورة التاريخية الكبرى بين أممٍ غالبة وأمم مغلوبةٍ على أمرها، ونواميسَ التعاقب بين ثقافة غازية وثقافة مغزُوّة، وسيضع لنا ما به نستنبط العللَ المفسِّرات لكل ذلك.

من القراءة المتبصّرة نتبين أن أمّ المعضلات قد كانت متمثلة في توهّم البعضِ أفضليّتَهم المطلقةَ على البعض الآخر، وكانت في أعمق أسرارها متمثلة في عجز الإنسان عن إدراك نسبيّة الأشياء : نسبيّة التاريخ، ونسبية المرجعيّات الصانعة للتاريخ، وكذلك نسبية القيم التي إليها يحتكم الإنسان، وبها قد ينصف الإنسانُ أخاه الإنسان وقد يُجْحفه حقه.

إن النضج الذي أدركته اللسانيات يُعدّ كسبا معرفيا شاملا، ليست ثقافة مّا بأولى به من سائر الثقافات الإنسانية، ولكن أبرز سمات هذا النضج أن

تتضاءل الحواجز التي كانت بين البحث النحوي في مفهومه الفيلولوجي والبحث اللغوي الحديث كما سنته اللسانيات بمختلف تياراتها، ويَصْدق هذا في مجال التدريس الجامعي وفي حقل البحث العلمي، بل قد يبدو ذاك التصنيف الثنائي الآن من إرث مرحلة مضت وفقدت وجاهتها المعرفية، والسرّ في ذلك أن النحو واللسانيات يقفان على مصادرتين لا تتماهيان ولا تترافضان فليس الإقرار بإحداهما بمقتض إلغاء الأخرى، وبناءً على ذلك تيسر تناول مسائل اللغة بدرسها من خلال المنظورين سواء بالتعاقب أو بالتواقت.

وممّا يجدر الإلماح إليه – وهو أدق وأكثر خفاء – أمر يرتبط بالمناخ المعرفي الشائع عربيا حول اللسانيات، والإفضاء به يكاد يلامس أوتار الحرج بين الباحث وثمرة إنجازه البحثي؛ هو أن المختصين العرب بالعلم اللغوي في أحدث تطوراته لا يبرحون يجتهدون، ومنهم من يصل بهم الجهد إلى تحقيق إضافات نوعية متميزة يعترف لهم بفضلها أهل الخبرة ولا سيما في الفضاء الأجنبي، ولذلك يكتب كثير منهم باللغة الأجنبية التي يتقنونها، ولكنهم إذا كتبوا بالعربية لم يصيبوا غرضهم العلمي لأن المتلقين في معظم الأوقات لا ينصفونهم، والسبب أنهم لا يميزون التمييز الدقيق ما هو من عطائهم الخاص مما هو من الرائج في مجال المعرفة. على ذاك الأساس يتضح أنه كلما كان مجال الدرس متصلا بخصائص اللسان العربي ازدادت حظوظ التمييز بين المكتسَب الجماعي والاجتهاد الفردي. وليس في كل هذا أي مدعاة للإحساس القيمي بالذات الفردية وإنما ثمرَتُه إنصاف العلم ببيان خط الفصل بين ما هو من مخزونه المسلم به وما هو من اجتهاد الباحث يصيب فيه أو يخطئ. من هنا تحديدا سنتسلل إلى المسلك الذي بوسع العرب أن يساهموا به في تطوير العلم اللساني الحديث وتحقيق القفزة النوعية له مستقبلا.

إن البحوث اللغوية الحديثة في أرقى مجالات العلوم اللسانيّة المتصوّرة تتجه صوب مجال بالِغ الدقة هو مجال الإدراك، ويَأمل اللسانيّون أن

يصلوا من خلاله إلى مزيد الكشف عن أسرار تعامل العقل البشري مع الظاهرة اللغويّة وذلك بالجمع بين حقائقَ ثلاثٍ كثيرا ما كانت تُعتبر فرضيّاتٍ متنافرةً لا يجوز لصاحبِ نظريّة أن يصادر عليها مجتمعةً : الحقيقةِ العضوية وهي المتصلة بالتركيب البيولوجي والفيزيولوجي والعصبي الذي يأتلف منه الدّماغ البشري، والحقيقةِ النفسيّة من حيث إن الإنسان – أيّا كان جنسه وتاريخه، وأيّا كانت لغته وثقافته – لا يَهمّ بإنجاز الكلام إلا وتحرّكتْ معه كلُّ مكوّناته الوجدانيّة والشعورية، وتضافرت لنجدته سائرُ مُرَكّباته الروحية المضمَرة، والحقيقة النحوية التي هي الصورة المثلى لائتلاف كل العناصر التكوينيّة المتضافرة داخل نسيج الكلام والتي تبدأ من الحرف بكل مميّزاته الصوتية ثم الكلمة ثم الجملة التامّة المفيدة.

إن البحث في مجال اللسانيات الإدراكيّة يمثل اليوم نُقلة نوعيّة بهذا الانصهار الثلاثي بين تلك الحقائق الثلاث التي أسلفنا، ويمثل كذلك قفزة كيفيّة أخرى تتجسم في تخطّي الحواجز التي كانت قائمة بين ثلاث نظريات كبرى في مجال علم الدلالة، كلُّ واحدة تُركّز على فرضيّة أساسيّة : الأولى تَعتبر أنّ مفتاح الدلالة هو المعنى المعجمي كما استقرّ في الذاكرة الفرديّة والجماعية، والثانية تعتبر أن مفتاح الدلالة هو المعنى السياقيّ عندما يدخل اللفظ في تركيبة الكلام، والثالثة تُوكل الأمر إلى المفتاح المَقَاميّ بالاحتكام إلى لحظة التداول الفعلي بين المتحاورين باللغة.

لقد اتجه البحث إلى الكشف عن النظام النحوي المجرّد الذي يَحْكم آليّات كلّ لغة طبيعية، ثم اتجه نحو تقصّي ما يقوم بين العقل البشري والظاهرة اللغوية من آليّات التركيب ومسوّغات الإدراك فيما أطلق عليه النّحوُ الكلّيُّ. وهذا هو المشروع المعرفيّ الجديد لعلم اللسانيات والذي تستعين في إنجازه بالتطور الهائل الذي عرفته العلوم الحاسوبية في ضرب من المقايضة. فبعد أن

كانت اللسانيات علما خادما للحاسوب يحاول اللسانيّون أن يتخذوا من التكنولوجيا الحاسوبيّة أداةً تَخدم حقلهم المعرفي لتطوير النظرية اللغوية العامة.

إن علم اللسانيات يقف اليوم في منعطف حاسم إذ يمرّ بلحظة معرفيّة حَرجة، ذلك أنه يبحث عن أنموذج من الألسنة الطبيعيّة يُمدّه بما لا تستطيع اللغات العالميّة السائدة الآن أن تمدّه به على الوجه الأكمل. وإننا لعلى يقين جازم بأن اللغة العربية مؤهَّلة تمام التأهيل للاضطلاع بهذه المهمّة العلميّة الدقيقة : فهي أوّلا وقبل كل شيء لغة إعرابيّة، ومن المعلوم أن تاريخ الألسنة الطبيعيّة قد جنح بالعديد منها إلى أن تتحوّل من لغات تَعتمد الإعرابَ – أي تَغَيّرَ أواخر كلماتها بحسب مواقعها في سلسلة الكلام وبحسب ما يَنْجم عن وظائفها النحويّة – إلى لغات قد تخلصت من ظاهرة الإعراب، وهو ما يسمّى في المفاهيم العلمية الدقيقة بالانتقال من خانة اللغات التأليفيّة إلى خانة اللغات التحليليّة. وأهمّ لغة إنسانية مرّت بهذا التحوّل هي اللغة اللاتينيّة التي انسلخت منها لغات غير إعرابيّة كالفرنسيّة والإيطاليّة والإسبانيّة.

والسبب الثاني هو أن اللغة العربية لغة اشتقاقية لأنها تعتمد الحركة الذاتية في توليد الألفاظ بعضها من بعض، وهو أنموذج مختلف تماما عن أنموذج اللغات الغربية المشهورة والسائدة كالإنجليزية والفرنسية، فكلتاهما من اللغات المسمّاة بالانضمامية تماما كاللغة الألمانية التي تذهب بهذه الظاهرة إلى أقصاها إذ تتشكل الكلمات عند توليدها بواسطة الخصيصة الالتصاقية المتتابعة. وتتأتى ميزة اللغة العربية هذه بحكم أنها تجمع السّمة الاشتقاقية مع السّمة الإعرابية مما لم يجتمع على سبيل المثال في اللغة اللاتينية.

والدعامة الثالثة تتمثل في أن العربية هي من أقدم اللغات التي حافظت على بنيتها التاريخية التامة، ذلك أن التاريخ لم يسبق له أن حدّثنا عن لغة عُمِّرت أكثر من ستة عشر قرنا دون أن تنسلخ إنْ في بنيتها النحوية وإنْ في أبنيتها الصوتية والصرفية والمعجميّة. واللغة العربية مشهود لها – بتحقيق

المؤرخين – أنها منذ مطلع القرن الخامس للميلاد قد استوفت منظومتها النحوية التي جاءتنا عليها، بل واستقامت لغة توثيقيّة تُدوّنُ بالخطّ كما دلّت على ذلك شواهد القبور التي تم اكتشافها. وللعربية منزلة تاريخيّة خاصّة بين منازل اللغات السّاميّة بحكم عواملَ موضوعيّة تظافرت على إجلالها منذ كان أوّلُ ذِكْرٍ للعرب في أمّهات التاريخ، ويعود إلى القرن التاسع قبل الميلاد.

والسّند الرابع هو أن اللغة العربية قد وصلتنا معزَّزَة بعلوم غزيرة طوّقت بها فألمّت بمنتهى أسرارها وكانت من ضروب العلم الخالص الذي قد استوفى أشراط المنهج الموضوعي الشامل. فعلوم العربية كما صاغها أعلامها قد أدّت الاستقراءَ حقه بالجمع فالوصف فالترتيب، وأعطت الاستنباط واجبَه من قياس وتجريد وصوغ للقوانين المطّردة، ثم أسلمت أمرها للانتظام النسقي فأوفته حقَّ التحليل وحق التفسير ثم حق التعليل، فكان أن انبثق من كل ذلك منظومة صورية هي أقرب إلى المعمار المنطقي المتماسك.

ثم إن اللغة العربية هي لغة حيّة متداولة سواء في مجال المؤسسة التربوية أو الإعلامية أو ضمن دوائر المؤسسات الرسمية، وليس شيء من ثمار الفكر والعلم والثقافة إلا وهو مصوغ بها، فضلا عن أنها اللغة الرسمية المعترف بها ضمن مؤسسات العمل الدولي والأممي.

من كل هذه الجوانب تمثل اللغة العربية شيئا ثمينا بين أيدي العلوم الإنسانية ولا سيما العاكف منها على استكشافات الحقائق الإدراكية الجديدة من خلال أرقى النماذج اللغوية وأكثرها غزارة واستكمالا وتجريدا. ولسنا بمجازفين لو زعمنا أن أكبر فريضة تقع على عاتق أبناء لغة الضاد من هنا فصاعدا إنما هي استثمار تجربة الإنسان العربي مع لغته في أتمّ أشراط الإفصاح بها كي نقدّم للمعرفة الإنسانية زادا سخيّا يكون الأنموذج الأوفى للّسانيات الإدراكية لا سيما وفي التراث العربي مخزون من العلم اللغوي يرتقي إلى منزلة العلم الصوري الشامل.

فعندما تردد منذ بضع سنوات في بعض الكتابات العربية أن للنحو التوليدي صلة باللغة العربية حمل الناسُ الكلام محمل الخطاب الثقافي السيّال الذي ما انفك يشيع، وما انفك يروج، حتى كاد يستبد بآليات الفكر العربي الراهن ويحوّله إلى خطاب غارق في مركزيّة الذات الحضارية، همُّه الكبير أن يقول العربي لغير العربي : لولا حضارة العرب لما كانت لكم حضارة ؛ ولذلك لم يهتمّ أحد بذاك الحديث فكان وقعه كوقع كل كلام ثقافي موعود للاستهلاك، والذي زاد الناسَ عزفا ونفورا تشكُّلُ وعي جديد بأن لغة الخطاب الفخريّ – ولا سيما إذا نطق به الفرد باسم الجماعة – كثيرا ما تتحوّل إلى وسيلة جلد للذات الفردية والجماعية في آن.

وعندما انبرى جمع من الباحثين على امتداد السنوات يعقدون المقارنات بين مقولات النحو التوليدي وبعض المضامين الفكرية الواردة في أمهات التراث العربي تغيرت وجهة الأمور بعض التغير. فهؤلاء الباحثون العرب من لغويين ونقاد هم من المتخصصين في المعرفة، وقد أتوا في معظمهم بخطاب علمي قارنوا فيه بين بعض المستندات التي أقام عليها نوام تشومسكي نظريته التوليدية وبعض المتصورات التأسيسية التي انطلق منها الخليل وسيبويه والجاحظ، وكذلك المستخلصات المجردة التي انتهى إليها عبد القاهر الجرجاني، وبنى عليها نظريته في النظم سواء في مرجعيتها النحوية البلاغية أو في ثمرتها الإبداعية والإعجازية.

ثم جاءت الشهادة التي لا تقبل طعنا ولا تشكيكا عندما نشرت مجلة اللسانيات الصادرة عن معهد العلوم اللسانيّة والصوتيّة في الجزائر (عدد 6 – عام 1982) محاورة أجراها مع نوام تشومسكي المرحوم الدكتور مازن الوعر، وتضمنت اعترافات جاءت في شكل لمحات من السيرة الذاتية تتصل بظروف تكوينه ودراسته. سأل مازن الوعر: "نعتقد نحن العربَ أن الجهود التي بذلها اللغويون العرب في علم اللسان البشري في العصور المتقدمة إنما

هي جهود مهمة أسهمت إلى حد كبير في بناء علم اللسان الحديث. ما هي آراؤك حول هذه القضية ؟" فأجاب نوام تشومسكي : "قبل أن أبدأ بدراسة اللسانيات العامة كنت أشتغل ببعض البحوث المتعلقة باللسانيات الساميّة، ومازلت أذكر دراستي للآجروميّة منذ عدة سنوات خلت، أظن أنها أكثر من ثلاثين سنة، وقد كنت أدرس هذا مع الأستاذ فرانز روزنتال الذي يدرّس الآن في جامعة يال. لقد كنت وقتذاك طالبا في المرحلة الجامعية أدْرس في جامعة بنسلفانيا، وكنت مهتما بالتراث النحوي العربي والعبري الذي نشأ في بعض ما كنت قد قرأته من تلك الفترة ولكنني لا أشعر أنني كفء للحديث عن البحوث اللسانية التي كان العرب قد أسهموا بها لبناء علم اللسان الحديث".

وبعد مراوحة من القضايا اللسانية المتنوعة يَسأل المُحاوِر من جديد عن المصادر البعيدة التي استلهم منها تشومسكي تصوراته الأولى، فيجيبه : "كما ذكرتُ من قبل، إن دراستي المبكرة كانت متعلقة بدراسة النحو العبري في العصور الوسطى، فقد كان والدي مختصا في النحو العبري والعربي في القرون الوسطى، وقد درست هذا النحو على يديه، وباعتباري طالبا في الجامعة فقد درست النحو العربي الحديث كما درست النحو العربي في القرون الوسطى، كذلك – إذا أردتَ بعض التفاصيل حول هذا الموضوع – فقد كتبت حول هذه القضية في مقدمة كتابي المسمّى : (البنية المنطقيّة للنظرية اللسانية) إذ حللت في هذه المقدمة كيف أن بعضا من دراستي المبكرة – في صغري – لنحو القرون الوسطى كان قد قادني إلى بعض الأفكار حول البنية التنظيمية اللغوية التي دخلت بعد ذلك في نظريّة الصوتيات التوليدية، ونظرية النحو التوليدية، وكانت هذه الأفكار في الواقع هي المُثل المعتبرة التي احتذيتها في الأربعينيّات".

لن نستطرد في هذا المقام إلى تفسير الحيثيّات الفكرية والثقافية لهذه المعلومة المعرفيّة، مما لو أردنا الإطناب فيه لتعيّن علينا أن نشير إلى ظروف

تأليف تشومسكي لكتاب "البنية المنطقية للنظرية اللسانية" ولَتعيّن علينا أيضا أن نتساءل عن الأسباب التي جعلت مسألة التأثر والاستلهام ضمن اعترافات تشومسكي تغيب في أدبيات اللسانيّين الغربيّين، ولتعيّن علينا أن ننبه إلى الخلط الذي وقع فيه بعض البحّاثة العرب عندما جمعوا في خانة ثقافية واحدة تأثر تشومسكي بالنحو العربي وموقفه العادل من القضايا السياسيّة الكبرى ولا سيما موقفه من القضيّة الفلسطينيّة.

لن نستطرد إلى شيء من ذلك كله لأن المقام هنا ليس مقامَه. ولو فعلنا لأفضنا في القول وبيّنا كيف يأثم الإنسان في حق العلم إلى حد الجناية حين تدفعه الحميّة الثقافية أو النّعرة المعرفيّة إلى السكوت عن الحقيقة الفكرية، ولأوضحنا كيف أن ضرر السكوت عن بعض منابع النظرية العلميّة يتجاوز حدود الغمط الثقافي بين الشعوب لينال من حرمة العقل إذ يَعوق خطاه. فلو قد أبان العلماء الغربيّون بنزاهة فكرية وبإخلاص حضاري منابع بعض المفاهيم التوليدية لتحمّس كثيرون خلال الحقبة الماضية للاطلاع على مقومات النحو العربي، ولاستكشاف خصائص اللغة العربية بوصفها لغة ساميّة إعرابيّة ولتجلية البناء النظري والصّوري الذي قام عليه علم أصول النحو في التراث العربي. وليس كالتأمل العقلي الخالص مهدّئا لنزاع الغرائز، وملطّفا من هوجاء القول بصراع الحضارات.

إنما نريد أن نقف عند مسألة نعتبرها قادحة للوعي المعرفي الجديد من بابين، وهي اطلاع تشومسكي على الآجروميّة ودراسته إياها. والآجرومية هي عبارة عن مختصر في النحو ألفه عبد الله بن محمد بن داود الصنهاجي الملقب بابن آجروم، من النحاة المغاربة من أبناء فاس عاش من سنة 672 للهجرة إلى سنة 723، اضطلع بتدريس النحو والقراءات، وألف رسالة في النحو سمّاها بالمقدمة، ونسبها إلى نفسه، فكانت تعرف بالمقدمة الآجرومية، ثم مال الناس إلى الاختصار فأصبحوا يشيرون إليها بالآجرومية.

وقد لا يكون مختصرٌ في النحو عرف من التداول والشهرة والشروح ما عرفته مقدمة ابن آجروم، وإذا اعتمدنا ما يقوله المستشرق جيرار تروبو – المتخصص في دراسة كتاب سيبويه ومصطلحاته – عرفنا أن الآجرومية قد ترجمت إلى اللغة اللاتينية منذ القرن السادس عشر ثلاث ترجمات، وأنها كانت النافذةَ الأولى التي اطلع علماء الغرب من خلالها على نظام النحو العربي لأن ترجمتها إلى معظم اللغات الغربية ما انفكت منذئذ تتوالى.

لقد أسلفنا أن دراسة تشومسكي للآجرومية – مع اعترافه بأنه قد اهتم بما حملته له من تصوّر نحوي – تُمثل قرينة قادحة للوعي المعرفي الجديد من بابين : أولهما الاطلاع على ما انتهى إليه النحو العربي من دقة وتماسك سَمَحا باختزال علمه في صفحات معدودات، ومما لا شك فيه أن تشومسكي – بثقافته الرياضية الأساسية وتشبّعه بالمنطق النظري – قد أدرك أن تركيبة النحو العربي قد ارتفعت إلى مرتبة من التجريد تحولت معه إلى منظومة صورية. إننا الآن نضع اليد بما لا يقبل التردد على مفتاح السر في هذا الاستلهام وفي تلك الاستفادة، فمقدمة ابن آجروم تختزل المسافات لتُبرز بدقة متناهية ترابط المثلث المعرفي المتساوي الأضلاع : الإعراب كخصيصة محايثة، فنظرية العامل كمفسر للظاهرة الإعرابية، فالتقدير كآلية تبرز انتظام الكلام وتعقلن إحكام المقاصد. وإذا ما استعدنا إلى الذهن حتمية ارتباط النحو بالدلالة، واقتران كل أنظمته بتماسك آلية المعنى، أدركنا كيف يتحول المثلث من مقولات مسطّحة إلى تسلسل تكويني متناضد، وليس من ثمرة تصوّرية لذلك إلا الانتهاء إلى أن الكلام البشري تحكمه بنية عميقة قد يتجلى على سطح الكلام ما يطابقها بالتمام، وقد يتجلى عليه ما يرسم الطريق إلى استنباطها.

وهكذا بوسعنا أن نقول الآن إن تفسير البنية العميقة من خلال مقولات النحو العربي – ولا سيما في ثالوثه : الإعراب فالعمل فالتقدير – تَحْكمه آلية جديدة سنطلق عليها استقراءَ المرحلة الجنينيّة لتركيب الكلام،

فيكون النحو في مجمله ضربا من إعادة التصوير لعملية إنتاج الكلام، ويكون تبعا لذلك ضربا من تتبع المراحل التي مر بها إنتاج الدلالة.

وليس شيء مما نذهب إليه بمحتاج إلى تعسف في التأويل، فتشومسكي عندما كان يقرأ فاتحة مقدمة ابن آجروم في نصها الإنجليزي : **"الكلام هو اللفظ المركب المفيد بالوضع"** كان يشاهد بعينه البصيرة اختصارَ المسافات على دروب المعرفة قد لا تكون وحدةُ قياسها إلا الأزمنةَ المعرفية. وعندما كان يقرأ تحت عنوان **"باب الإعراب"** قول ابن آجروم : **"الإعراب هو تغيير أواخر الكلم لاختلاف العوامل الداخلة عليها لفظا أو تقديرا"** كان يدرك أن عليه أن يتعامل ذهنيا مع نظام من المنطق الصوري هو إلى نسيج الرياضيات أقرب منه إلى أنسجة الأصوات المقَطّعة المتلاحقة. وكل ما عند تشومسكي يؤكد أنه يحمل عقلا رياضيّا انفلت من مَعْقله فهاجر لاجئا إلى حقل اللغة ولم يعد.

ولكن كيف كان تشومسكي في نطاق دراسته للآجرومية يقرأ قول ابن آجروم في باب البدل : **"هو أربعة أقسام : بدلُ الشيء من الشيء، وبدل البعض من الكل، وبدل الاشتمال، وبدل الغلط" ألم يكن يواجه تحديا فكريا خالصا. وكيف لا يقرّ بعلوّ المراتب المعرفية في هذه المنظومة النحوية وهو يقرأ في باب الحال : "الحال هو الاسم المنصوب المفسِّر لما انْبَهم من الهيآت" ثم يقرأ في باب التمييز : "التمييز هو الاسم المنصوب المفسّر لما انْبَهم من الذوات"**.

ليس من باب التسلية سؤالنا، فقد يكون من أغنى الوثائق أنْ لو دَوّن لنا تشومسكي في يوم من الأيام سيرته الذاتيّة من الوجهة الفكريّة والمعرفية بما يكفي من التفصيل والإسهاب، وقد يكون طريفا أن يحاول الدارس – على منهج الافتراض الاستدلالي – قراءةَ ما سكت عنه تشومسكي من خلال ما باح به.

إن هذا النهج الذي سلكناه، والذي تعمدنا فيه إجراء حفريات من المسكوت عنه في بواطن الحقل اللساني، من زاوية النشأة المعرفية واستواء مفاهيمها القادحة، في مستطاعنا الآن أن نوظّفه توظيفا فكريا عاما مدارُه معالجةٌ جديدة للأدبيّات السائدة في خطاب اللسانيين العرب حول علاقة هذا الحقل العلمي الإنساني بالتراث العربي، ووجه هذه المعالجة هو الدخول بهذا الخطاب إلى داخل العلم اللغوي، ذلك أن السائد بين أقوال الباحثين العرب هو إنجاز خطابٍ خارجَ دائرة العلم يُتوجَّه به إلى مضامين العلم، فهو محاورة منفصلة وليس محاورة محايِثة. بقول آخر نريد تحويل الخطاب الثقافي إلى خطاب معرفيّ وذلك من منطلق تحويل آليات المفاضلة إلى تراتيب المقارنة. ومن غريب ما يحصل لدينا اليوم، إذا فحصنا خطابات اللسانيين العرب أنفسهم، وقوفُنا على ظاهرة شاذة وهي أن أَولى الناس بصياغة الخطاب العلمي المخصاب معرفيا هم أغرق الناس في الخطاب الثقافي المفاضل، وهم بالتالي أكثر الناس إنتاجا للقول الذي يخاطب العلم من خارجه ولا يسعى إلى اختراق محيط الدائرة للنفاذ إلى المعرفة من داخل مقولاتها الفعّالة.

يومها ربما نكون قد هيأنا – بين المسالك العديدة – مسلكا يساعدنا على تحقيق رؤية معاصرة لتراثنا العربي.